

**Stefano Biancu**

*Giudizio, autorità e uso pubblico della ragione*

*This paper aims to articulate the nexus of judgement and authority in the public use of reason: in the context, i.e., of the limits and conditions of possibility of public reason. It is an area characterized by a traditional alternative of judgement and authority: an alternative that largely coincides with a kind of «public excommunication» of authority, ie the recognition of the reason as the only acceptable form of argument of authority. This model knows, however, a profound crisis of plausibility: it is a crisis that favors the emergence of forms of authority at high risk of authoritarian perversion. The thesis is that, to return authority to the public reason, some presuppositions need to recognize inescapable. These presuppositions are related to the dimensions of space and time as shared: as “public space” and “public time”.*

In queste pagine mi propongo di articolare il nesso di giudizio e autorità all'interno di un ambito particolare: ovvero nell'ambito di un uso pubblico della ragione; nel quadro, cioè, dei limiti e delle condizioni di possibilità della ragione pubblica. Si tratta, com'è noto, di un ambito segnato da una tradizionale alternativa tra giudizio (per ipotesi *autonomo*) e autorità (§1). Un'alternativa che coincide in buona parte con una sorta di scomunica pubblica dell'autorità, ovvero con il riconoscimento della ragione (autonoma) argomentativa quale unica forma accettabile di autorità (§2). Tale modello di razionalità (pubblica) sconta però da tempo una profonda crisi di plausibilità: crisi che – come mi propongo di mostrare – favorisce l'insorgenza di forme di autorità a elevato rischio di perversione autoritaria (§3). La tesi che vorrei sostenere è che, per restituire autorevolezza alla pubblica argomentazione, occorra riconoscerne alcuni presupposti inaggirabili (e *autorevoli*). Si tratta di presupposti legati alle dimensioni dello spazio e del tempo in quanto condivisi: ovvero alle dimensioni dello “spazio pubblico” e della “durata pubblica”.

## **1. Primo presupposto: niente presupposti**

L'impianto moderno (e tardomoderno) della ragione pubblica sembra trovare il suo tratto qualificante nella figura di una pubblica argomentazione – e dunque nell'esercizio di un pubblico giudizio – il cui unico presupposto sia quello della neutralizzazione di ogni presupposto. La forma moderna della pubblica argomentazione richiede insomma in maniera essenziale l'esercizio di una radicale *epoché*:

di una messa tra parentesi di tutto ciò che non appartenga strettamente all'ambito di una ragione argomentativa pensata in termini sostanzialmente procedurali.

Si tratta di una rappresentazione che, per quanto corretta, risulta però ancora troppo sommaria. Le grandi teoriche della ragion pubblica hanno infatti tradizionalmente riconosciuto come necessario almeno un presupposto: mi riferisco al darsi di uno "spazio pubblico" all'interno del quale la pubblica argomentazione possa aver luogo<sup>1</sup>. Uno spazio pubblico pensato però a sua volta come luogo "neutro" all'interno del quale – per principio – sia considerato irrilevante ogni aspetto "privato" o, comunque, "non pubblico"<sup>2</sup>.

Tale impostazione teorica ha certamente avuto il merito di permettere l'esercizio della pubblica argomentazione e deliberazione nelle democrazie liberali avanzate. Ma ha anche avuto il limite di imporre – quale figura standard di ragione pubblica – un modello procedurale di matrice chiaramente giuridico-politica, con la conseguente esclusione dall'ambito della razionalità delle cosiddette "dottrine comprensive", siano esse di impronta metafisica o religiosa<sup>3</sup>. La tradizionale frattura tra norme e valori ne è l'esito più consistente. Ne è derivata non soltanto una scomunica politica di ciò che attiene al religioso (e, più in generale, all'etico)<sup>4</sup>, ma pure una crisi di esercizio del politico, scopertosi sostanzialmente incapace di motivare *politicalmente* le proprie regole e di preservarle dal rischio, sempre attuale, di una perversione dal di dentro.

L'ipotesi che vorrei avanzare è che *tale modello di ragione pubblica si fondi finalmente su un privilegio tradizionalmente accordato alla dimensione spaziale rispetto alla dimensione temporale: al presupposto "spazio" rispetto al presupposto "tempo"*.

In altri termini: al riconoscimento della necessaria mediazione spaziale della ragione pubblica – ovvero al riconoscimento della necessità del darsi di uno "spazio pubblico" – non pare essere andato di pari passo il riconoscimento della necessità del darsi anche di una "durata pubblica"<sup>5</sup>.

Dove con "durata pubblica" intendo la presa in carico di "contenuti" irriducibili a semplici convinzioni private da neutralizzare.

1 L'esempio più significativo è certamente quello di J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009 (tr.it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 1977).

2 Cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

3 Cfr. ancora J. Rawls, *Political Liberalism*, cit.

4 L'espressione è di J.-M. Ferry, *La religion réflexive*, Cerf, Paris 2010. Sui medesimi temi Ferry si era già espresso in *Expérience religieuse et raison publique*, «Revue d'Éthique et de Théologie morale», 252 (2008), pp. 29-68. Egli sembra muoversi nella medesima direzione in cui muovono i lavori dell'ultimo Habermas: cfr. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005 e J. Habermas – J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg i.B. 2005.

5 L'espressione è di M. Merleau-Ponty, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique / Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris 2003. Cfr. su questo M. Revault d'Allonnes, *Les pouvoirs des commencements. Essai sur l'autorité*, Seuil, Paris 2006.

Non a caso, la modernità sembra aver privilegiato la dimensione spaziale nel suo sforzo di pensare la metafisica, l'antropologia e la politica: termini chiave o opposizioni fondamentali quali "res cogitans" e "res extensa" o metafore quali "destra" e "sinistra" o, appunto, "spazio pubblico" o "sfera pubblica" sembrano dimostrarlo con grande efficacia<sup>6</sup>. Più in ombra sembra invece essere rimasta quella che Hannah Arendt chiamerebbe «the dimension of depth»: la dimensione della profondità<sup>7</sup>. Ovvero la dimensione del tempo e della durata in quanto "condivisi".

Ora, per uscire dall'impasse legata all'alternativa secca tra procedure incapaci di garantirsi da sé e contenuti semplicemente non condivisi o addirittura confliggenti, è necessario riconoscere come non tutto ciò che non è *qua talis* "pubblico" sia ridicibile a mero punto di vista individuale: a mero "privato". Non tutto ciò che non è da tutti condiviso è cioè necessariamente privato. La rappresentazione di uno *spazio vuoto comune* abitato da *individualità piene ma irrelate* è infatti così astratta da risultare sostanzialmente deficitaria nella misura in cui dimentica come tra le condizioni di possibilità di quella *pienezza individuale (e sociale)* vi sia un *tempo pieno sovraindividuale* irriducibile a mero "privato". Tale tempo sovraindividuale, pieno e dunque *autorevole*, è appunto l'ambito di una durata pubblica quale presupposto di soggettività piene e mature: è cioè l'ambito della inaggirabile mediazione simbolica, culturale, linguistica della soggettività<sup>8</sup>.

In contesto multiculturale questo tempo pieno comune non sarà evidentemente lo stesso per tutti (o, perlomeno, non lo sarà *del tutto*). Ma differenti durate pubbliche hanno molte più possibilità di incontrarsi e di fecondarsi reciprocamente di quanto non ne abbiano singoli punti di vista individuali (nello spazio): la storia lo attesta con abbondanza. Una durata pubblica è infatti irriducibile a una mera continuità (monolitica) di pensiero: essa è piuttosto legata a una durata di pratiche e di esperienze che consentono sempre nuove appropriazioni intellettuali di quanto le generazioni si tramandano nella storia. Trattandosi di pratiche ed esperienze pre-razionali *comuni* – Husserl le ha chiamate *Lebenswelten*<sup>9</sup> –, esse istituiscono un mondo comune e condiviso antecedente a ogni tentativo razionale e argomentativo. Istituiscono una esperienza comune che non solo consente esperienze individuali e personali, ma che pure abilita a un ritorno della riflessione critica su queste stesse esperienze. Si tratta di pratiche ed esperienze condivise, che *danno* a pensare e che *impongono* di pensare. E che dunque appartengono in maniera essenziale alle condizioni di possibilità – ai *presupposti* – di una ragione argomentativa.

6 Cfr. su questo, S. Biancu, *L'autorità e pensiero cristiano. Tradizioni e prospettive tra XX e XXI secolo*, "il Regno/Attualità", 16/2009, pp. 516-519.

7 H. Arendt, *What is Authority?*, in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1961, pp. 91-141: 94; tr.it. di T. Gargiulo, *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 130-192: 133.

8 Sul tema della mediazione simbolica – e dunque culturale, linguistica, affettiva... – della soggettività, mi permetto di rimandare a S. Biancu, *Il simbolo: nuove evidenze e antichi legami*, «Theologica & Historica», XIX (2010), pp. 149-186.

9 Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Meiner, Hamburg 1996<sup>3</sup> (tr.it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale: introduzione alla filosofia fenomenologica*, Il Saggiatore, Milano 1975<sup>5</sup>).

Uno spazio pubblico *vuoto* necessita insomma di individui *pieni*. Ma tra le condizioni di possibilità di soggettività mature capaci di abitare quello spazio comune, vi è il darsi di un tempo *pieno* condiviso, irriducibile a mero privato. Ovvero il darsi di una durata *pubblica*.

## 2. La scomunica pubblica dell'autorità

Ora, il tradizionale privilegio accordato alla dimensione spaziale rispetto alla dimensione temporale appare segnato da un'ampia scomunica pubblica della categoria di autorità.

Si tratta, com'è noto, di una categoria scivolosa e di difficile presa: un'autentica pietra di inciampo per il pensiero filosofico (e non solo)<sup>10</sup>. Assumendo la nota classificazione di Weber, è nondimeno possibile distinguere tre ideal-tipi di autorità, a seconda del principio di legittimazione che ne sta alla base: un'autorità tradizionale, un'autorità razionale (a carattere burocratico e/o legale), un'autorità carismatica<sup>11</sup>. Sebbene sia opportuno evitare di accostare troppo frettolosamente, da una parte, l'ambito della "ragione pubblica" all'ambito dell'autorità razionale e, dall'altra parte, l'ambito della "durata pubblica" all'ambito dell'autorità tradizionale, la classificazione weberiana si rivela nondimeno preziosa per ripensare l'articolazione di giudizio e autorità nella ragione pubblica.

Il discorso fatto finora potrebbe infatti essere pensato anche nei seguenti termini: a un atteggiamento di metodica messa in questione di tutto ciò che pertiene all'ambito (autorevole) della tradizione, la modernità ha classicamente associato un'ampia fiducia nelle possibilità razionali del pubblico dibattito e dell'argomentazione: l'istituzione di uno "spazio pubblico" comune avrebbe dovuto parzialmente colmare il vuoto (di autorevolezza) connesso al venir meno di una "durata pubblica" condivisa. A un principio di legittimazione di tipo tradizionale, si sarebbe cioè dovuto sostituire un principio di legittimazione finalmente – ed esclusivamente – razionale e procedurale.

Si tratta di un passaggio essenziale nella storia intellettuale dell'occidente. Chi si è occupato di ricostruire la genealogia del pensiero occidentale lo ha messo in luce chiaramente<sup>12</sup>: in contesto di modernità, la ragione (argomentativa) *autonoma* diviene l'unica forma di *autorità* riconosciuta. Le categorie di autonomia e di autorità – la prima di provenienza greca, la seconda di provenienza romana

10 Intorno alla questione dell'autorità mi permetto di rimandare a S. Biancu, *La questione dell'autorità*, in S. Biancu – G. Tognon, *Autorità: una questione aperta*, Diabasis, Reggio Emilia 2010, pp. 9-76.

11 Cfr. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, in particolare il cap. III della I parte («die Typen der Herrschaft»), pp. 122-176. Si tenga però presente che nell'edizione della *Max Weber Gesamtausgabe* (J.C.B. Mohr, Tübingen 1984-), l'opera ha notevolmente cambiato fisionomia rispetto all'edizione del 1922 (che uscì postuma a cura della moglie di Weber).

12 Cfr., per quanto segue, A. Von Pechmann, *Autonomie und Autorität. Studien zur Genese des europäischen Denkens*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 2008.

– si sarebbero incontrate per la prima volta nella dottrina trinitaria di Agostino: il Dio trinitario sarebbe infatti un soggetto *autonomo* abitato al suo interno da una relazione personale di *autorità*. Autonomia e autorità si sarebbero in seguito ritrovate nella rifondazione epistemologica di Cartesio, essendo il “cogito” il polo dell’autonomia, Dio quello dell’autorità. Avrebbero finalmente trovato un equilibrio definitivo nell’epistemologia di Kant, a tutto favore della categoria di autonomia: da quel momento, come si diceva, la ragione argomentativa *autonoma* diviene l’unica forma riconosciuta di *autorità*. Per riprendere i termini fondamentali del nostro discorso: l’alternativa tra autorità e giudizio si sarebbe risolta in identità: il giudizio autonomo rappresenterebbe cioè l’unica forma riconosciuta di autorità.

Ora, tale modello teorico conosce da tempo una crisi larga e profonda. Le oggettive difficoltà nel pervenire a una verità pubblica comune e sufficientemente solida – soprattutto in contesto multiculturale – fanno sì che la fiducia nelle concrete possibilità di una valutazione condivisa (e di una traduzione normativa) di valori morali, religiosi e politici viva un momento di crisi profonda. Anche l’ultima configurazione possibile del principio di autorità – quella della ragione argomentativa – sembra così giunta alla resa dei conti: alla (moderna) crisi dell’autorità tradizionale si aggiunge insomma una (postmoderna? ultramoderna?) crisi dell’autorità razionale. Crisi che, minando l’unica forma di autorità fin qui ritenuta legittima (quella – appunto – della ragione autonoma), spinge al suo parossismo la crisi stessa dell’autorità.

### 3. Autorità carismatiche e perversioni autoritarie

Ora, tale crisi epocale delle forme canoniche di autorità pone con tutta evidenza un problema: si può vivere senza autorità? È possibile una vita umana priva di ogni esperienza di autorità? O, al contrario, la dimensione dell’autorità appartiene *essenzialmente* ai presupposti dell’umanità dell’uomo e all’esplicarsi della sua natura di animale sociale? *Umanità* fa insomma necessariamente rima con *autorità*?

La risposta a un simile interrogativo non può che essere ambivalente. Per un verso qualsiasi forma di autorità appare oggi in sostanziale – e insuperabile – deficit di “autorevolezza”. Per altro verso sembra non si possa proprio fare a meno dell’autorità: e questo non soltanto negli ambiti classici dell’educazione, della politica, della religione.

Tale (epocale) impossibilità di conseguire l’“essenziale” non è certo priva di conseguenze. Mi soffermo in particolare su una di queste, che mi pare tutt’altro che secondaria: si tratta della epocale fortuna del terzo ideal-tipo di autorità, quello che nella classificazione weberiana appare carismaticamente legittimato. Il fenomeno carismatico emerge infatti generalmente in situazioni di crisi delle altre due forme di autorità: quella tradizionale e quella razionale.

Alla diffusa crisi di fiducia nella tradizione e nell’argomentazione – ovvero nelle possibilità tipiche rispettivamente della durata pubblica e della ragione pubblica – si associa, insomma, un’enfasi particolare posta sul terzo ideal-tipo di autorità:

quello legittimato “carismaticamente”, legato cioè ad alcune persone (più o meno) eccezionali e a condizioni non ordinarie di esistenza.

In questo senso, l'epocale crisi di “autorevolezza” che attraversano la durata pubblica e la razionalità pubblica non rappresenta – in sé – una crisi di autorità *tout court*. L'autorità infatti non scompare, piuttosto si trasforma<sup>13</sup>: lo spazio lasciato vuoto dalle forme a legittimazione tradizionale e razionale è cioè facilmente riempito da autorità di (ideal-)tipo carismatico.

Queste ultime possono certo avere la funzione storica di rinnovare lo spazio pubblico e la durata pubblica: di rinnovare le possibilità – momentaneamente esaurite – delle autorità di tipo tradizionale e di tipo razionale. Ma possono anche sostituirle del tutto, contribuendo ulteriormente alla loro corrosione.

La soggezione a un'autorità di tipo carismatico è infatti inversamente proporzionale al grado di socializzazione nei confronti delle altre due forme di autorità: gli individui tanto più si affidano ad autorità di tipo carismatico, quanto meno hanno familiarità con autorità di tipo tradizionale e razionale/argomentativo. La “grazia” che accompagna i fenomeni carismatici rimette infatti in discussione l'ordine stabilito e anzi emerge in condizioni di lacerazione del legame comunitario e dell'ordine precedente: in condizioni cioè di perdita della coesione sociale, di emozione sociale tiepida, di dissoluzione delle identità, di attitudini ostili all'autorità, di assenza di un progetto comune e condiviso. È significativo che un'autorità di tipo carismatico si eserciti generalmente non su individui singoli, ma principalmente su “masse”, nell'accezione che a questo termine ha dato Elias Canetti: “luoghi” sociali nei quali ogni differenza individuale è illusoriamente abolita e nei quali il singolo individuo ha la sensazione di oltrepassare i confini della propria persona (di modo che la massa produce, in coloro che la compongono, una sensazione di eguaglianza e di libertà onnipotente)<sup>14</sup>.

Dei tre grandi ideal-tipi della classificazione di Max Weber solo il terzo sembra insomma non conoscere crisi: se, come Weber osservava, tutti e tre gli ideal-tipi di autorità richiedono l'esercizio di un certo “riconoscimento” e di una certa “credenza” da parte di chi si affida loro, sia la tradizione che l'argomentazione appaiono oggi in difficoltà nell'ottenerli; non così l'autorità a legittimazione carismatica. È infatti evidente come un certo processo di personalizzazione abbia investito molti ambiti dell'esperienza umana: la politica, la religione, la comunicazione commerciale. Ciò che la tradizione e l'argomentazione – ormai necessariamente declinate al plurale (le tradizioni e le argomentazioni) – non sono più in grado di assicurare (soprattutto nell'ambito dei valori), è oggi affidato a figure individuali – per assenza singolari – che acquistano il valore di una “testimonianza” che prende le forme di un'argomentazione implicita: di una “dimostrazione” ritenuta altrimenti impossibile. In altri termini, è come se si fosse esteso all'ambito dei valori religiosi,

13 In questo senso bisognerebbe riconoscere come il concetto di “crisi” dell'autorità non sia del tutto adeguato. In fondo lo notava già, quasi due secoli fa, A. Tocqueville in *De la démocratie en Amérique* (1835).

14 Cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg 1960 (tr.it. *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1982<sup>2</sup>).



morali e politici l'unico criterio valido nella valutazione dei prodotti di consumo: quella della testimonianza personale, la quale assume così la forma di una vera e propria "autorità".

Non è questo il luogo per affrontare i problemi posti da autorità carismaticamente legittimate. È però opportuno ricordare l'elevato rischio di degenerazione in senso autoritario che le caratterizza. Il discorso potrebbe essere molto lungo. Mi limito a un breve riferimento all'ambito politico, nel quale un'autorità di tipo carismatico slegata da altre forme di autorità (a legittimazione tradizionale e argomentativo-razionale) presenta sempre un elevato potenziale totalitario. Lo faccio servendomi di alcune intuizioni di Giorgio Agamben intorno all'ambizione suprema del potere moderno di essere "biopotere", ovvero di ridurre ogni soggettività a "nuda vita": a un mero vivere naturale finalmente "disponibile" in quanto slegato da ogni contesto linguistico e culturale<sup>15</sup>. Ovvero – per riprendere i termini del nostro discorso – slegato da ogni "durata pubblica". Non solo: secondo Agamben, ponendosi come un'autorità legata a una persona (a una *vita*), il biopotere moderno avanza sempre pretese di tipo carismatico<sup>16</sup>.

In politica, un'autorità di tipo carismatico (e dunque finalmente biopolitico), che non riconosca altre forme di autorità (quelle proprie della durata e dello spazio pubblico) è dunque sempre a elevato rischio totalitario in quanto concentra l'autorevolezza in un unico individuo, riconosciuto quale unico detentore di una soggettività piena e matura. La pubblica argomentazione risulta conseguentemente ridotta ad acclamazione<sup>17</sup>. L'irrilevanza a cui lo spazio pubblico e la durata pubblica sono condannati nega così i presupposti stessi della ragione argomentativa, riducendo finalmente ogni argomentazione a mera espressione di interessi particolari (magari di razza o di classe)<sup>18</sup>. Nega che esista una verità. Nega dunque *ogni* autorità.

### Conclusione: i presupposti *autorevoli* del giudizio

Come si è visto, la crisi epocale della ragione (pubblica) argomentativa spinge la crisi moderna dell'autorità al suo parossismo, minando alla base anche l'ultima forma riconosciuta di autorità: quella della ragione autonoma. Tutto questo però non coincide con una semplice eclissi dell'autorità, ma favorisce piuttosto l'insorgenza di forme di autorità a elevato rischio di perversione autoritaria.

15 Cfr. G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

16 Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo Sacer*, II, I, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

17 Cfr. su questo A. Schweitzer, *The Age of Charisma*, Nelson-Hall, Chicago 1984.

18 Si veda su questo le pagine che Del Noce dedica al fenomeno totalitario, il quale a suo giudizio «trova fondamento nella negazione della ragione e nel suo soffocamento: ogni opposizione politica e culturale non esprimerebbe più istanze culturali, bensì maschererebbe semplici interessi settoriali» (A. Del Noce, *Sul concetto di autorità*, corso universitario, a.a.1977/78, in: G.F. Lami, *Introduzione a Augusto Del Noce*, Antonio Pellicani Editore, Roma 1999, pp. 315-356: 356).

Restituire autorevolezza alla ragione pubblica argomentativa – ovvero alle possibilità di esercizio di un giudizio pubblico – significa dunque anche prevenire e porre un argine a derive di questo tipo.

Perché la ragione pubblica possa riguadagnare autorevolezza occorre però superare il modello di razionalità “stretta” divenuto tradizionale in modernità: il modello, cioè, di una razionalità radicalmente priva di presupposti. Occorre, vale a dire, riconoscere l’inaggirabilità di alcuni presupposti: ovvero il darsi, accanto a uno “spazio pubblico”, pure di una “durata pubblica”<sup>19</sup>.

Uno spazio pubblico (per definizione) *vuoto* richiede infatti di essere popolato da individui *pieni*, i quali sono il risultato di una storia – di una *durata* – che è sempre, allo stesso tempo, individuale e sociale. Che è dunque irriducibile a mero “privato”. In altri termini: l’uso pubblico della ragione richiede individualità piene e autorevoli, rispetto alle quali un modello monolitico – e sostanzialmente privatistico – di soggettività non è che un’astrazione e una caricatura. Tra le condizioni della ragione pubblica argomentativa occorre dunque annoverare le condizioni di possibilità della soggettività e della socialità. Soggettività e socialità, infatti, non sono mai *immediate* (semplici dati di partenza), ma sono sempre *mediate* da un insieme di presupposti che appartengono alla dimensione del tempo e della durata in quanto condivisi: si tratta – come si è visto – del vasto ambito dell’agire individuale e collettivo, nel quale la cultura, la lingua e l’*ethos* giocano un ruolo di primo piano.

Restituire autorevolezza alla ragione pubblica argomentativa – ovvero alla possibilità di un esercizio pubblico del giudizio – significa dunque riconoscere l’inaggirabilità di alcuni presupposti: di alcune *autorità*. Solo riconoscendosi sottomessa a queste autorità, la ragione argomentativa potrà riacquistare quell’autorevolezza che le spetta e che – unica – può preservarci dal rischio di derive autoritarie tutt’altro che autorevoli.

Una ragione pubblica *autorevole* è insomma l’unico vero antidoto contro il pericolo sempre attuale di perversioni in senso autoritario: anche all’interno dello spazio pubblico democratico, come la crescente fortuna di individui, movimenti e partiti carismatici testimonia con grande efficacia.

Stefano Biancu  
Università di Ginevra  
stefano.biancu@unige.ch

19 In questo – sia detto per inciso – mi pare esista una specificità italiana: penso a quell’incontro tra filologia e filosofia, tra durata pubblica e ragione argomentativa, di cui Vico ha per primo teorizzato la necessità. Su questo mi permetto di rimandare a S. Biancu, *Una modernità alternativa: la «filosofia dell’autorità» di Giambattista Vico*, «Rivista Internazionale di Filosofia del diritto», 1, 2011, pp. 59-94.



**Stefano Biancu** è Privat-Docent in Etica all'Università di Ginevra. Insegna anche, come professore a contratto, all'Università Cattolica di Milano. Dottore di ricerca in Filosofia e scienze umane (2006) e in Teologia (2010), ha pubblicato *La poesia e le cose. Su Leopardi* (Mimesis, Milano 2006) e numerosi saggi in volumi e riviste internazionali. Ha recentemente curato i volumi *Il Corpo* (con G. Pugliesi, Cittadella, Assisi 2009), *Autorità. Una questione aperta* (con G. Tognon, Diabasis, Reggio Emilia 2010), *Culpabilité et rétribution: essais de philosophie pénale* (con A. Bondolfi e F. De Vecchi, Schwabe, Basilea 2011). <http://www.unige.ch/theologie/faculte/collaborateurs/ethique/biancu.html>